Jean-Luc Nancy

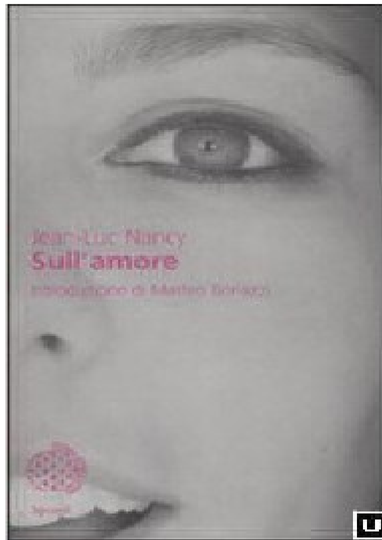
Sull'amore

introduzione di Matteo Bonazzi



Jean-Luc Nancy

Sull'amore



Bollati Boringhieri
Traduzione di Matteo Bonazzi
A cura di Giorgio Vasta
Prima edizione aprile 2009 © 2009 Bollati Boringhieri editore s. r.l., Torino, corso Vittorio Emanuele II, 86
Stampato in Italia dalla Litografia est di Settimo Torinese (To) isbn 978-88-339-1985-0
Design della copertina Annalisa Gatto
www. bollatiboringhieri. it

L'autore Jean-Luc Nancy, professore emerito di Filosofia presso l'Università di Strasburgo, è figura di spicco del pensiero francese contemporaneo. Tra i suoi altri saggi tradotti in italiano: Un pensiero finito (Marcos y Marcos, 1992), La comunità inoperosa e Corpus (Cronopio, rispettivamente 1992 e 1995), L'esperienza.

Matteo Bonazzi, dottore di ricerca in Filosofia teoretica, collabora con l'Università degli Studi di Milano e di Milano- Bicocca; insegna inoltre in un liceo milanese. E condirettore della rivista «OT - Ricerche sull'immaginario contemporaneo» ed è membro del Coordinamento del Centro studi Palea. E autore, oltre che di vari saggi, di Il Libro e la scrittura. Tra Hegel e Derrida (Mimesis 2004) e di Scrivere la contingenza. Esperienza, linguaggio, scrittura in Jacques Lacan (in corso di pubblicazione, ETS 2009).

L'amore è il tocco dell'aperto.[1]

di Matteo Bonazzi

L'amore di Jean-Luc Nancy è un amore parziale.

Non perché più debole, meno intenso, passionale o caritatevole di quello corrente, ma perché è un amore della parzialità. Un amore che, prima di lamentarsi di quel che amando ci manca sempre, volgendo lo sguardo nostalgicamente all'indietro, agli amori perduti, a quel che degli amori di un tempo ci resta del loro tratto irrealizzato, fissa lo sguardo sulla divisione presente, la ferita, la frattura che l'amore oggi ci impone e all'urgenza delle domande che questa divisione sembra proporci.

Lo sguardo di Nancy sosta sull'enigma presente dell'amore, arretra di fronte alle troppo facili lamentele e alle sempre pericolose nostalgie. Ed è così che d'un tratto si modella su quella stessa divisione, su quello stesso enigma che è per noi oggi l'amore, diventando un pensiero amante, un pensiero che diviene la stessa cosa dell'amore che si pensa.

Lasciandosi così alle spalle ogni ricostruzione storico-nostalgica e ogni anticipazione profetico- apocalittica, lo sguardo di Nancy ci propone un esercizio genealogico, colpevole senz'altro della parzialità inevitabile, autobiografica, che questo esercizio comporta, ma per questo radicato nel punto patetico del nostro stesso interrogarci, colpevole cioè di desiderare un amore a venire, di desiderare che l'amore possa vivere ancora «domani e dopodomani», cioè colpevole «d'amare l'amore».

Jean-Luc Nancy, tra i più importanti filosofi francesi del momento, appartiene a quei pensatori che, al di là di ogni scuola, potremmo raccogliere sotto il nome comune di decostruzionisti. Il suo pensiero ha attraversato i grandi classici: da Kant a Husserl, da Descartes a Hegel, da Aristotele a Platone - con un riferimento costante al pensiero heideggeriano. Noto al pubblico italiano soprattutto per la sua riflessione sul tema della comunità,[2] ultima di una lunga serie che lo collega a Georges Bataille, Maurice Blanchot e, in Italia, a Giorgio Agamben e Roberto Esposito, in questa breve conferenza Nancy testimonia di uno stile che sembra fare anche di lui uno degli ultimi rappresentanti di quella generazione di pensatori intransigenti e incorruttibili, riconoscibili per il loro particolare «ethos di scrittura».[3]

Ci piacerebbe poter indicare la cifra singolare di questo stile con le parole che lo stesso Nancy ha avuto modo di utilizzare per descrivere il tratto specifico della psicoanalisi lacaniana: «etica della patetica».[4] Lo stile di scrittura di

Nancy punta a toccare, con una minuziosa attenzione e una ricerca spasmodica della precisione lessicale, i contorni affettivi e patetici dell'esperienza sempre parziale, fratta e frammentaria che accompagna la nostra vita. Più che uno sguardo, quello di Nancy è un ascolto,[5] attento cioè non tanto e non solo alle figure o alle situazioni che l'esperienza ci pone di fronte di volta in volta, ma alla provenienza e al destino che vi risuona accanto. Come dicevamo, Nancy sta sul punto, si ferma, si arresta e prende tempo, interrompendo il troppo facile procedere lineare del ragionamento.

Sul limite, egli insiste a interrogare il tracciato dell'esperienza, ad ascoltare l'aura evanescente che accompagna, con il suo orlo intensivo, ogni emergenza dell'esperienza in figura. Il tema dell'amore non è quindi un tema tra gli altri, per Nancy: riguarda da vicino il suo stesso stile di pensiero e di scrittura.

Che cosa dice di noi oggi l'amore, questo amore apparentemente «minacciato [...] persino degradato rovinato. Vittima dell'individualismo, o di un soggettivismo che riconduce tutto ai rapporti di forza della seduzione, combinata a tecniche sessuali, sentimentali, sociopsicodrammatiche» ? Intanto ci dice che parliamo una lingua, una lingua che ha dentro di sé due possibili e inconciliabili accezioni d'amore: quella antica e greca (l'amore d'oggetto) e quella moderna e cristiana (l'amore del soggetto). Nancy ripercorre i tratti differenziali di queste due matrici che ancora agitano il nostro attuale sentire l'amore.

Da un lato l'amore degli Antichi, l'amore d'oggetto, di cui bisogna subito precisare che «questo "oggetto" non è oggetto di possesso. Non è oggetto di "godimento" nel senso giuridico e proprietario del termine. Lo è nel senso in cui godere è un'espansione dell'essere, non un'azione, né una proprietà del soggetto». Dall'altra «l'amore cristiano, che possiamo caratterizzare come l'amore dell'altro», come amore d'oblazione che «intende opporre all'appropriazione il dono, la rinuncia che si rimette all'altro nella fede e attraverso la fede».

Il cammino genealogico di Nancy, se non ha un punto di partenza, un'origine, è perché in fondo punta alla fine, cioè, in ultima analisi, si chiede che ne sia dell'amore per noi oggi. Ed è così che, d'un tratto, scopriamo di essere il luogo della «inconciliabilità» tra le due figure dell'amore, il luogo di questa impossibilità a fare uno di due. Noi siamo il cuore pulsante, le lacrime e i sorrisi di questo non rapporto, il luogo di questo «godimento [che] è al cuore della dialettica di una diastole senza sistole: questo cuore è il corpo».[6]

Il nostro è il tempo di questa inconciliabilità a cui, non a caso, il sesso, «designando l'incommensurabile»,[7] fa segno. Il sessuale, potremmo dire, è il nostro ethos. Si tratta, allora, di comprendere che rapporto c'è, per noi oggi, tra l'amore, il godimento e il desiderio, se, come appunto dice Nancy, non c'è

rapporto, non c'è conciliazione, non c'è sintesi possibile. Dalla constatazione che i due non fanno mai uno, non discende il rimpianto nostalgico per la totalità perduta o, forse ancora peggio, compiuta nell'artificio e nella menzogna canagliesca. Il pensiero di Nancy punta e sosta su ciò che tra-due, sulla soglia di questa interdizione fondamentale, si apre a testimoniare della contingenza evenemenziale del rapporto, sempre e soltanto après coup. Si tratta di pensare il partage, quella condivisione che nella separazione, nel non rapporto, anche ci si spartisce l'un l'altro. Come scrive Nancy in La comunità inoperosa: «Il rapporto è ciò che si apre tra due, non la fusione».[8]

L'amore a venire di Nancy è radicato sul crinale di questa disgiunzione fondamentale. Disgiunzione che non è il contrario della fusione amorosa, ma la sua stessa condizione d"(im) possibilità. Il grande disincanto che la nostra epoca sembra attraversare, invece di essere occasione di nostalgiche lamentele, diventa per Nancy l'apertura di nuove domande: «Cosa ci piace tanto delle foto degli innamorati? Le immagini degli innamorati che si baciano sulle panchine pubbliche non casualmente ci dicono qualcosa. Dicono qualcosa al nostro senso della pubblicità dell'amore privato. Ci inviano qualcosa del senso che si trova nel rapporto d'amore, che si mostra come rapporto di desiderio».

Che cosa sia un bacio stranamente lo scopriamo fotografandolo. Non vivendolo, non in presa diretta. Ma neanche nel ricordo. Letteralmente fotO'grafandolo, cioè trascrivendolo, portandolo alla luce della sua verità attraverso una reduplicazione scritturale. Si tratta di scritturare la vita, per poterne comprendere qualcosa. L'immagine che ce ne resta è il frammento residuale eterno e finito, la «fine infinita» di un segreto impossibile a dirsi. Come scriveva Bataille: «Gli amanti [...] trasferiscono nella durata ciò la cui verità non resta che il tempo di un lampo».[9]

Là dove non si può più dire, resta il fermo immagine, quell'istantanea la cui parzialità rimanda al fatto che non c'è più tempo. L'urgenza dello scatto, l'urgenza di questo non aver più tempo, miracolosamente si rovescia nella saggezza di prendere tempo. Lo sguardo di Nancy fa questo: prende tempo là dove non c'è più tempo. Ed è così che arresta il procedere lineare del ragionamento, sospende il nostro senso comune e ci porta a toccare con mano quanto l'amore greco sia ancora presente, assieme a quello cristiano, nel nostro sentire quotidiano. A toccare, cioè, che non è guardando avanti che si ama, ma neanche girando in tondo. Si tratta di pensare la curva, la piega, il rovesciamento chiasmatico che fa di una «retta infinita» un «cerchio».[10] «L'amore è il nome della fine infinita secondo il buon infinito».

L'istantanea fotografica ci consegna questa immagine dell'amore, per noi oggi. L'urgenza di non aver più tempo sprigiona un'intensità inedita.

Come diceva Barthes: «Il punctum (puntura, piccolo buco, macchiolina, piccolo taglio...) di una fotografia è quella fatalità che, in essa, mi punge (ma

anche mi ferisce, mi ghermisce) [...] Molto spesso, il punctum è un "particolare", vale a dire un oggetto parziale [...] Il punctum, che sia o non sia delimitato, è un supplemento: è quello che io aggiungo alla foto e che tuttavia è già nella foto».11 Ciò che ci colpisce nelle foto degli innamorati è nel mondo ma non è del mondo, perché ci riguarda in ciò che abbiamo di più intimo.

Non è né privato né pubblico, è parziale.

L'amore che passa, finisce, transita, ha in questo fermo immagine residuale e supplementare il segreto della sua infinità. Infinito non è l'amore che è stato né quello che sarà, non il ricordo né la promessa. Infinito è l'amore sul punto di transizione, sul crinale della sua ferita, un po'"prima e un po'"dopo la sua figura evanescente. Come il godimento, l'amore «ignora la distinzione di potenza e atto: è in atto come potenza, e questa potenza (che non va confusa con la cosiddetta "potenza sessuale") è la possibilità dell'impossibile [...] non nel senso di quel che può accadere o meno, ma poiché contiene - e libera - la potenza dell'impossibile».12

Di che godimento sta parlando qui Nancy? Si tratta di eros, il godimento in quanto «espansione della meraviglia»? Si tratta di agape, la gioia «dell'abbandono nella fiducia»? No, si tratta di pensare al di là dell'opposizione desiderio (potenza) e godimento (atto) e al di là anche di ogni possibile superamento di questa stessa opposizione.

Pensare, cioè, il movimento di transimmà nenza che caratterizza propriamente il sessuale, perché «il sesso si eccede per essenza, ed è sempre per essenza che si eccita [...] è l'infinità in atto dell'atto stesso in quanto è l'atto di eccedersi».13 Pensare questo amore a venire che fa segno al godimento nella sua figura ancora impensata, significa «concepire senza concetto».14 Ecco lo stile di scrittura di Nancy - esso non si tira indietro di fronte all'urgenza del pensiero, eppure si smarca di continuo dalla presa concettuale, dall'afferramento del Begriff. La sua è una scrittura che tocca, ma senza afferrare quel «corpo ontologico» che, in realtà, «non è stato ancora pensato».15 «La comunità non è al di là degli amanti, essa non costituisce un circolo più largo che li contenga: essa li attraversa, con un tratto di "scrittura", dove l'opera letteraria si mescola al più semplice scambio pubblico della parola. Senza un tale tratto che attraversa il bacio, che lo spartisce, il bacio stesso viene ad essere disperato e la comunità è abolita».16 Pensare così l'amore significa ripensare lo spazio in comune del politico, cioè andare alle spalle di quelle facili, se non quando addirittura pericolose, opposizioni tra pubblico e privato che ancora tracciano il nostro comune sentire. Se c'è un amore a venire, è perché il nostro luogo comune, il nostro sentire in comune non si risolve e non può essere compreso stando alla secca opposizione tra sublimazione e libido, tra identificazione e relazione. Si tratta di toccare il punto chiasmatico in cui l'impossibile articolazione tra singolarità e rappresentanza fa da fondamento a ogni istanza politica e amorosa. Ma di che cosa ne va, infine, in questo amore a venire? Si tratta dell'amore di un oggetto o di un soggetto? Né l'uno né l'altro. Stiamo

ancora all'immagine fotografica degli amanti che si baciano. Come scrive Nancy: «Quando "bacio", dunque, sono "baciato", ma come intenderlo? Chi "bacia" chi? E cosa vuol dire "baciare" e/ o esserlo ("baciati")?»[17] Tutto l'amore è nella parzialità del gesto, la parzialità evanescente della spartizione singolare che ogni volta viene messa in gioco, tra- due. Sicché «nessun eros senza agape», come scrive Nancy, ma subito per ricordarci che tra i due non c'è alcuna conciliazione possibile.

L'amore a venire, il nostro amore, l'amore che ci riguarda, in quanto è l'amore del tempo in cui siamo, porta a parola l'impossibile inscritto nell'amore del prossimo. Chi è il prossimo? Il simile che amiamo come noi stessi? L'altro che fa l'occasione per il nostro amore narcisistico? Oppure colui che ci sta accanto (Nebenmensch), l'altro dell'altro, la dimensione spaesante, irriducibile e inconciliabile che l'altro nella sua alterità ci porta a incontrare? L'alterità dell'altro non la si vede, non la si ascolta, al limite la si può toccare. «Il sesso tocca l'intoccabile»: l'istante dell'intimità espone al fuori, non alla fusione, alla comunione, ma alla gioia dell'esposizione stessa. «Gli amanti costituiscono il limite estremo, ma non esterno, della comunità [...] Toccando il limite - che è esso stesso il contatto - gli amanti lo differiscono. […] La gioia ha luogo differendosi [...] Gli amanti godono di sprofondare nell'istante dell'intimità ma, poiché questo naufragio è anche la loro partizione, poiché non è né la morte, né la comunione, bensì la gioia, anche questa è una singolarità che si espone al fuori».[18]

A fare da supporto a questo amore a venire non troviamo né il solo desiderio né il solo godimento, né la sola potenza né il solo atto. L'amore che ci riguarda è quello «che è in gioco nell'essere in comune [...] è politica, è arte o quel che ne resta, è camminare per la strada, passare delle frontiere, è festa e lutto, è essere sulla breccia o in uno scompartimento di treno».[19] Non è l'amore «integro» che possiamo immaginare di avere alle nostre spalle o di fronte. Non è l'amore della cura che punta alla conciliazione pacificante, al riconoscimento reciproco, quell'amore che ancora Hegel descriveva così bene: avere in un altro il momento della propria sussistenza. È l'amore che vive della differenza, dell'inconciliablità irriducibile tra desiderio e godimento e che così, anche, tiene viva la sua possibile impossibilità. E" l'amore fatto a fette, «fettine di godimento».[20] «Scopare - scrive Nancy - non ha mai luogo come tale, ma sempre altrimenti (il suo presunto "come tale" è la pornografia, che è la figura - la sola - dell'impossibile come impasse)».[21] Sul rovescio della «paccottiglia» prodotta dall'infinità degli «oggetti gadget», oggetti di godimento e di benessere che il mercato ci propina, si scrive la trama inedita di un annodamento tra amore, desiderio e godimento in buona parte ancora da pensare, cioè da inventare. Per l'opportunità di questa etica dell'invenzione, che è sempre anche un'etica della scrittura, Nancy insiste a ricordarci che: «Di ciò che non si può dire, è bene non smettere di parlare. Non si deve smettere di spingere la parola, la lingua e il discorso contro questo corpo dal contatto incerto, intermittente, che si sottrae continuamente e che tuttavia insiste».[22]

1 J.-L. Nancy, Corpus (1992), Cronopio, Napoli 2004, p. 26.

2 Cfr. J.-L. Nancy, La comunità inoperosa (1986), Cronopio, Napoli 1992. 3 J. Derrida, Sono in guerra contro me stesso, in «aut aut», n. 324, 2004, p. 5. 4 «La psicoanalisi, in particolare nella sua versione lacaniana, desidera essere o fare tutt'altra cosa dalla medicina di una patologia: diciamo che vuole essere l'etica di una patetica» (J.-L. Nancy, Il «c'è» del rapporto sessuale [2001], SE, Milano 2002, p. 17).

3 Cfr. J.-L. Nancy, All'ascolto (2002), Cortina, Milano 2004.

4 Nancy, Corpus cit., p. 34.

5 Cfr. J.-L. Nancy, All'ascolto (2002), Cortina, Milano 2004.

6 Nancy, Corpus cit., p. 34.

7 Nancy, Il «c'è» del rapporto sessuale cit., p. 9.

8 Nancy, La comunità inoperosa cit., p. 125.

9 Citato in Nancy, La comunità inoperosa cit., p. 81.

10 Cfr. J. Lacan, II Seminario. Libro XXIII. Il Sinthomo (1975-76), Astrolabio Ubaldini, Roma 2006, p. 141.

11 R. Barthes, La camera chiara. Nota sulla fotografia (1980), Einaudi, Torino 1980, pp. 28, 44, 56 e passim.

12 Nancy, Il «c'è» del rapporto sessuale cit., p. 45.

13 Ibid., P. 39.

14 Ibid., p. 34.

15 Nancy, Corpus cit., p. 16.

16 Nancy, La comunità inoperosa cit., p. 87.

17 Nancy, II «c'è» del rapporto sessuale cit, p. 17.

18 Nancy, La comunità inoperosa cit., p. 85.

19 Ibid.,p. 185.

20 J.-A. Miller, I paradigmi del godimento (1999), Astrolabio, Roma 2001, p. 33.

21 Nancy, Il «c'è» del rapporto sessuale cit., p. 50.

22 Nancy, Corpus cit., p. 51.

SULL'AMORE

di Jean-Luc Nancy

L'amore sarebbe forse minacciato? Sarebbe persino degradato o rovinato? Vittima dell'individualismo, o di un soggettivismo che riconduce tutto ai rapporti di forza della seduzione, combinata a tecniche sessuali, sentimentali, sociopsicodrammatiche? Non si vede come la coppia sia sempre più fragile, come la performance - compresa quella di fare figli, ridiventata valore sociale simbolico - prenda il passo sulla fedeltà?

Come le simbologie dell'abbandono, della bellezza e dell'infinito cedano al commercio delle immagini dell'eccitazione, dello charme e dell'istantaneo?

Bisogna forse temere che l'amore vada a confondersi con il desiderio? Oppure, inversamente, con la compassione? L'amore solo dei corpi oppure l'amore solo delle vittime? Un amore senza anima o senza gioia? Senza gloria? Oppure, ancora, un amore senza prestanza, soffocato dall'interesse, dalla sicurezza, dalla contabilità delle compatibilità delle situazioni e dei caratteri? Non più l'amore a comando e di facciata dei matrimoni combinati, ma l'amore non meno d'apparenza (*facial*) dei bricolage dell'inconscio?

La risposta a queste false questioni sembra così evidente che bisogna rifiutarla immediatamente. Come non accorgersi, al contrario, quanto sia problematico pronunciare a priori una separazione, se non un divorzio, tra l'amore e il desiderio, tra l'amore e l'inconscio, tra l'abbandono e la seduzione, tra il sentimento e la gioia?

E" comprensibile che oggi ci s'inquieti per il possibile destino dell'amore - così come ci si può inquietare per il destino della politica o anche per quello della scienza. Ma può darsi che - per l'amore come per la politica o la scienza (come per l'arte, la filosofia, la religione) - gravi su queste inquietudini una pesante ipoteca: se supponiamo che ciascuna di queste parole sottintenda un concetto intoccabile e intangibile, di cui potremmo dare le coordinate logico-semantiche, allora non c'è alcun dubbio che l"«amore» sia in pericolo, come lo è la politica e forse anche la filosofia. Ma niente ci porta a dire che possiamo o dobbiamo credere al valore perenne di queste nozioni. Sarebbe possibile mostrare che la «politica» forma probabilmente una nozione che non può più essere mantenuta nello statuto - esso stesso tuttavia incerto - che le si attribuiva ancora di recente, cioè il modo per eccellenza, in un regime non religioso, di assumere l'esistenza comune (e dunque l'esistenza in generale). Ma ciò significa, di conseguenza, che se l'amore non si dà più come risorsa politica, la politica non può offrire uno spazio proprio per l'amore (così come si è creduto all'epoca dell"«amore libero» oppure nelle utopie come quella di Fourier). Non si tratta per questo di dichiarare l'amore cosa privata, separata dalla cosa pubblica (come in generale il pensiero politico è costretto a fare, in particolare secondo Hannah Arendt che ha parlato a questo riguardo di una sorta di frattura interna al pensiero di cui bisognerebbe almeno poter rendere conto. Ma ciò comporta, probabilmente, un ripensamento radicale della distribuzione o della partizione delle sfere supposte «pubbliche» e «private», e la determinazione stessa della «politica» e dell"«amore»). Non è impossibile -

lo dico qui di passaggio comprendere ciò che lega la politica all'amore, in maniera inapparente ma incontestabile. L'intera nostra tradizione parla a questo proposito un linguaggio visibilmente doppio: da una parte si afferma che la vita comune deve avere per principio l'amore (che sia sotto la forma del legame familiare, come per Hegel, sotto quella del contratto come consenso, con Rousseau, sotto quella dell'amicizia connessa alla sovranità, con Carl Schmitt) ma dall'altra parte si afferma anche che l'amore appartiene alla sfera privata e non può intervenire né come ingrediente, né come modello nella sfera pubblica.

Questo paradosso rimanda a una dissociazione intima dell'amore in se stesso. L'amore moderno - vale a dire sicuramente l'amore cristiano - si è dato allo stesso tempo secondo il principio del riconoscimento assoluto dell'altro e secondo il principio della passione infiammata per l'altro. All'infinito, i due si congiungono: nell'altro ho «il momento della mia propria sussistenza», come dice Hegel, ma questo può valere altrettanto bene come conferma e conforto di sé che come deposizione e abbandono di questo stesso sé. Tale ambivalenza costitutiva governa l'interezza dell'amore cristiano e moderno, e marca la sua differenza con l'amore o gli amori degli Antichi. Nell'Antichità, l'amore non ha niente a che vedere con l'ordine politico. I desideri di Paride e poi di Achille muovono la guerra di Troia - ma soltanto attraverso il loro trasferimento e la loro mediazione nella sfera dell'onore e della solidarietà tra principi, popoli e alleanze. In se stessi, questi amori non hanno contenuto pubblico.

I legami di fedeltà (*allégeance*) - quelli stessi che il feudalesimo condurrà fino all'alba dei tempi moderni - sono indipendenti dalle passioni. Del resto, queste ultime sono passioni di «oggetti»: Paride o Achille bramano oggetti, e il momento della passività in quanto tale - la passione, l'impeto di collera, l'ira - non conduce alla reciprocità dell'oggetto che diventerebbe soggetto per il primo soggetto.

Per un amore da soggetto a soggetto, bisogna attendere l'instaurazione giudaico- cristiana dell'amore di alleanza. Si potrebbe dire che l'alleanza, interamente politica per i Greci (anche se sotto la forma prepolitica evocata dalle gesta omeriche), nelle gesta ebraiche si mostra indissociabile dalla politica e dalla religione, oltre che personale e collettiva.

Diventava così possibile che l'elezione della persona e quella di un destino di popolo provenissero dalla stessa origine. E" ad Abramo l'eletto, scelto da Dio, che è promessa la discendenza. Questa alleanza non è contrattuale, è un appello e un sequestro, un'appropriazione e un'espropriazione, poiché s'indirizza all'altro. Si potrebbe dire che un contratto si stipula tra medesimi - l'amore al contrario tra medesimo e altro. Ciò implica anche che nel «medesimo» in realtà è l'altro che è coinvolto e messo in gioco.

Ma questo spiega anche la ragione del conflitto intimo che sorge necessariamente tra l'amore d'alleanza e la politica di contratto.

Tendenzialmente, la seconda può cercare di farsi valere come amore, allo stesso modo in cui, inversamente, l'amore può pretendere di sigillarsi come contratto: da qui la discordanza intima del matrimonio moderno e dell'amore, discordanza che l'Antichità ignora. Tuttavia, accade che oggi la mutazione profon" da della politica, che è una mutazione della civiltà - ossia il fatto che essa debba rinunciare a realizzare l'assunzione di un destino collettivo ma ben piuttosto subordinarsi alle sfere non politiche in cui si gioca ciò che merita propriamente il nome di «destino» (destinazione, fine ultima...) - questa mutazione, dunque, libera in conclusione un nuovo spazio per l'amore: né principio supposto di un'alleanza comunitaria, né pura elezione privata sottratta all'intera posta in gioco comune, l'amore potrebbe d'ora in avanti trovare un modo nuovo di affilare il proprio carattere (tutto ciò che gira attorno al matrimonio e alle forme connesse che s'inventano attorno a esso e in parte contro di esso è forse rivelatore di una possibilità importante di trasformazione dei rapporti tra l'amore e la sfera detta pubblica o sociale). Non mi soffermerò ulteriormente su questo aspetto delle cose. Vorrei piuttosto trattenere soltanto ciò: per l'effetto della tradizione giudaicocristiana, l'amore ha anche acquisito quell'intensità e incandescenza sublime che il suo nome evoca. Allo stesso tempo, si è così collocato in un intrico che, con le forme e le istituzioni dell'alleanza o della fedeltà religiosa e politica, l'ha messo in pericolo di dissolversi nell'insignificanza «mondana» e/ o «privata» e di allontanarsi a una distanza infinita nell'inaccessibilità degli amori impossibili che Tristano, Romeo e la principessa di Clèves rappresentano così bene.

Impossibile in una maniera o nell'altra, tale è l'amore che la nostra cultura ha forgiato. O troppo basso, sessuale o sentimentale, zimbello dell'amore di sé tanto quanto degli «appetiti», oppure troppo alto, non potendo arrivare a Dio che attraverso un pensiero che sia al di là della sua creatura, o cercando in quest'ultima la sublimità di una sorta d'ineffabile virtù sovraessenziale. Che sia dall'alto o dal basso, l'amore va in estasi (*se pàme*) e il suo spasmare (*pàmoison*) lo discredita e al tempo stesso lo esalta. Del resto, non è indifferente che la parola cristiana per amore - la carità, terza virtù teologale, il fatto di amare teneramente, di sentire caro (*chérir*), di donare o riconoscere un prezzo assoluto a qualcuno o a qualche cosa - sia caduta al rango dell'elemosina condiscendente e per questo quasi impossibile da riannodare seriamente all'amore di questo Dio di cui è detto che «è amore» e che «la sua legge è amore».

Ma, nella pratica dottrinale e sociale delle Chiese, è stato fatto di tutto per far svanire questo amore di Dio e per Dio, o ancor più per bollarlo d'ignominiosa ipocrisia. Per questo, da La Rochefoucauld a Stendhal, da Proust a Valéry, abbiamo saputo sviluppare una coscienza così acuta delle illusioni, delle trappole e delle inconsistenze dell'amore. Non è tuttavia un caso se - quando la violenza degli uomini tra loro è apparsa come la regola da quel momento ostensibile e quasi eretta a principio di una Europa che inventava, al di là della guerra degli Stati, il massacro dei popoli uno dei più fini pensatori dell'animo

umano, Sigmund Freud, abbia potuto scrivere, ne Il disagio della civiltà, che soltanto il comandamento cristiano dell'amore rispondeva a questa violenza all'altezza necessaria. Probabilmente, egli aggiungeva, questo comandamento non era praticabile e, per questo, neanche credibile. Ma, nondimeno, egli constatava che l'"«amore» poteva simbolicamente - al di là di ogni verosimiglianza pragmatica - prestare il proprio nome alla possibilità stessa del rapporto in generale. Detto altrimenti, nessun altro legame - d'onore, di nascita, d'interesse, d'amicizia, di sollecitudine, di solidarietà, e beninteso nessuna specie di cura, anche nel senso di talking cure, della stessa psicoanalisi - era più in grado dell'amore di contenere la violenza omicida aperta in seno alla civiltà. Nessuno può dubitare che oggi, per noi che siamo ben più avanti di Freud nell'esperienza di questa violenza e di questa fragilità (per non dire debilità) delle nostre supposte protezioni, la nostra inquietudine sul tema dell'amore attinga dalla stessa fonte.

Più ancora di Freud e del suo tempo, noi abbiamo compreso che la violenza non soltanto può diventare ben più mostruosa di quella delle trincee, delle mitragliatrici e dei gas, non soltanto può propagare e disperdere le proprie piaghe ben al di là del teatro dei combattimenti, fino al cuore di ogni vita, ma ancor più può diventare violenza inerente all'ordine o al disordine sociale, economico, culturale, violenza ideologica, finanziaria, tecnica, amministrativa, ecologica... Non è più un «disagio della civiltà» quello al quale noi assistiamo, è la civilizzazione stessa come disagio, o piuttosto come malessere, e come barbarie nel senso preciso di un'impresa di conquista e di espansione privata di veri scopi, presa dalla sola vertigine di un'accumulazione di ricchezza e di performance che non designano alcun altro orizzonte al di fuori della loro stessa espansione indefinita. Allora, come non credere che si stia producendo un disastro dell'amore? L'amore nel suo concetto moderno - vale a dire cristiano, romantico e metafisico - rappresenta il rovescio (o il dritto...) di una tale espansione, salvo a qualificarla d'infinito e non d'indefinito. In altre parole, come Freud, ma con toni diversi, vorrei chiedere se quello di cui abbiamo bisogno non sia forse l'infinito e non l'indefinito, e se questo infinito possa essere altro che l'amore. Se il principio moderno in generale - il principio sotto l'effetto del quale si è dissolto il principio di tutte le altre culture, che era sempre, sotto l'uno o l'altro modo, un principio di determinazione e di finitudine - è proprio il principio d'infinitudine, allora il suo dispiegamento esige la proiezione di una fine infinita. Una fine infinita rivela una contraddizione se la fine deve mettere un termine all'infinito. Ma bisogna distinguere con Hegel il cattivo e il buon infinito. Il cattivo è quello in cui l'infinità è in potenza: è sempre suscettibile di essere portata più lontano e «l'infinitamente più» è così esteriore a se stesso - infinito che tende così a diventare indefinito. Il buon infinito, invece, è quello in cui l'infinità è in atto (vale a dire che è solo reale): il suo «infinitamente più» è sempre già effettivamente in sé, ma così la sua interiorità è strutturalmente in eccesso su di sé.

L'espansione indefinita - o semplicemente esteriore - dei fini dell'arricchimento e della performance forma la fine infinita secondo il cattivo infinito. È la fine infinita secondo la quale la fine, lo scopo, il compimento, non consiste che nella produzione rinnovata di valori o sensi sempre equivalenti tra loro: tanto per il denaro, come dice Marx, come per i valori tecnici misurati in velocità, distanza, forza ecc. (al contrario, ricchezza o performance possono essere misurate in tutt'altra maniera: per esempio nella dismisura di una gloria, di un'opera, di un pensiero, di un amore). L'amore è il nome della fine infinita secondo il buon infinito. In esso il compimento consiste non in una produzione ma in qualche modo nella riproduzione, nella ripetizione, ossia nella ruminatio di un incommensurabile: l'amore, precisamente, come assegnazione (attribuzione, attestazione, dichiarazione e anche creazione: bisognerebbe analizzare tutti questi modi) di un valore assoluto - nemmeno «valente», in qualche modo, o valente di non essere valutabile. Ritorniamo alla situazione dell'amore oggi.

Se l'amore ci sembra in pericolo, è proprio perché il suo carattere invalutabile pare destituito in tutte le maniere possibili. Da una parte l'invalutabile in generale - o l'assoluto, l'infinito in atto non appartiene all'ordine dei valori commensurabili che, in fin dei conti, è l'ordine dell'equivalenza in generale (per riprendere l'espressione di Marx). In altri termini, l'amore non appartiene all'ordine del senso come comunicazione di significazioni scambiabili, traducibili (notiamo di passaggio che il principio di una traducibilità integrale non è in nessun caso meglio realizzato che nella traduzione in moneta o in unità di misura, di qualunque natura essa sia; la traduzione tra le lingue urta - ma è questo urto a renderla feconda - contro il principio contrario di una intraducibilità di diritto; ogni lingua è un regime separato di senso, ed è proprio per questo che si può parlare di un amore della lingua, di amore di una lingua e amore del fatto che le lingue siano rigorosamente intraducibili). Parliamo della lingua per fare un esempio, ma anche perché l'amore è sempre anche amore della lingua, amore della parola. L'amore «si dice», anche se si dice attraverso i gesti, si dice attraverso quelle parole insensate che sono: «Ti amo» o «La amo».

Perché si dia amore non è necessario né valore né significato. C'è bisogno delli'invalutabile e dell'insensato, ma a partire da un gesto - o piuttosto come questo stesso gesto - di valutazione e di significazione assoluta (in senso proprio: separata da tutto, senza legame). Amare è valutare un invalutabile. È amare caramente, sentire caro (*chérir*), cioè rendere caro (*faire cher*), dare un prezzo, un prezzo assoluto - inestimabile, come si dice: amare è stimare l'inestimabile. È lasciare la propria facoltà o la propria capacità di valutazione o, per meglio dire, lasciare la propria stima - questo sentimento sicuramente molto forte, ma di per se stesso soltanto e quasi freddamente morale -, lasciarsi guidare da un inestimabile, o ancora lasciarlo stimare al di là e lontano da qualsiasi altra valutazione che non sia questa scelta elettiva: l'elezione del «ti amo». Abbiamo l'impressione che questa stima iperbolica,

con l'impegno che richiede nell'incondizionato di un infinito in atto, sia messa in pericolo in un mondo comandato da troppi calcoli, aspettative, valutazioni, stime. Abbiamo l'impressione che oggi amare sia sottoposto a troppe domande. Amare - sì, ma secondo quale misura di gusto? Secondo quale aspettativa di durata, secondo quale modo d'esistenza? Secondo quali rischi e quali chance? Amare - sì, certo, vi aspiriamo sempre, ma non senza misurare i possibili costi e benefici, non senza prevedere più o meno espressamente la possibilità di limitare o di abrogare l'impegno? Amare - sì, lo diciamo sempre, ma non confondendo forse l'impegno incondizionato con le attrattive della condivisione (calore, compagnia, comfort nel senso antico del termine - ma scivolando verso il suo senso moderno, «confortevole», «gradevole», «comodo») oppure con le spinte del desiderio?

A questa batteria di domande sospettose che ci preoccupano, sono tentato di opporre due altre forme di sospetto. E se, innanzitutto, non stessimo prendendo come riferimento, implicito o esplicito, un solo modello esclusivo, e forse esso stesso mutilato dall'amore, cioè il modello cristiano ripiegato sulla sua versione coniugale, e al contempo sacramentale e familiare, legata però a una forma economica e sociale di famiglia ristretta, nucleare? E se, d'altra parte, stessimo ignorando le chance che, senza nemmeno saperlo, le disposizioni dello spirito contemporaneo possono preparare? Proviamo a guardare più da vicino.

E" bene per questo cominciare con il comprendere come la nostra eredità dell'amore sia composta da un doppio patrimonio, antico da un lato, cristiano dall'altro. I due non sono omogenei, si contraddicono persino sotto diversi punti di vista, ma allo stesso tempo si compongono l'uno con l'altro in ciò che riceviamo sotto il nome di «amore», pur sapendo in maniera alle volte così chiara e così confusa che conosciamo molto male ciò che stiamo dicendo, se non che si tratta di un inestimabile - cioè di ciò che ameremmo chiamare una «inestimazione» (*inestìme*) per indicare il movimento e il giudizio che non saprebbe né stimare né sovrastimare, essendo portato di suo verso quel che infinitizza in atto il prezzo, il valore, il senso, assolutamente -, un inestimabile che tende verso ciò che fa senso assolutamente, senza altra forma di significazione né di referenza. In un certo modo, in effetti, potremmo dire: l'amore, ovvero il senso. Potremmo dire che il nostro prenderci cura del tema dell'amore non sia nient'altro che una cura nei confronti del senso. Se il nostro mondo, o la nostra esistenza, ci sembrano non aver più senso né trascendente né immanente - non hanno più senso nel senso di un rinvio a un termine, a un valore reperibile allora non abbiamo davanti a noi che due alternative: la prima è l'alternativa tra senso e nonsenso; la seconda è l'alternativa tra senso significante (finito) e senso infinito (insignificante). L'amore forma così il rovescio del nonsenso.

E comprendiamo meglio, in effetti, che l'amore universale prescritto dal cristianesimo, quello di cui parla Freud, indipendentemente da quello che ne

fanno e ne hanno fatto le Chiese e le dottrine, può apparire come la risposta insensata ma rispondente (questo significherebbe anche «responsabile»? Forse ci ritorneremo più avanti) al nonsenso della violenza. (Nonsenso ovvero senso unico, è la stessa cosa: la violenza ha sempre un senso, ma un senso unico, esclusivo, irreversibile e incondivisibile, cioè in definitiva una negazione della possibilità del senso, se la possibilità stessa del senso è sempre infinita).

Questa semplice constatazione ci permette anche di affermare qualcosa di molto semplice ma di una grande importanza: il solo fatto che siamo in apprensione per l'amore, che non cessiamo di cercarlo nella vita e d'interrogarlo nel pensiero, comprendendoci e, assieme e allo stesso tempo, fraintendendoci su quel che abbiamo così di mira, questo solo fatto ci assicura che l"«amore» c'inquieta, che ci tiene in allerta e che è una scommessa - non oserei dire «di civilizzazione», tanto l'espressione è già usata fino a essere uno slogan politico, ma direi in maniera più barbara «esistenziale» e/ o «ontologica» (a meno che non si preferisca «metafisica», questo m'importa poco).

Mettiamo dunque la nostra cura al lavoro: amiamo la nostra stessa inquietudine d'amore riguardo all'amore. Amare l'amore non è necessariamente il peccato che sant'Agostino si attribuiva dicendo a Dio: «Amavo l'amore e quindi non ti amavo». Cerchiamo di avere per l'amore un pensiero slegato, esigente, che ami il suo oggetto e che gli porti tutta la stima di cui è capace: un pensiero amante. Con questo voglio dire: non un pensiero che si lascia captare da tutto ciò che pretendono dirci dell'amore in forma sociologica, psicologica o culturale.

Riprendiamo con la nostra doppia eredità.

Da una parte l'amore cristiano, che possiamo caratterizzare come l'amore dell'altro. Può sembrare sorprendente - anche questa sorpresa è prevedibile e quasi programmata - caratterizzare come «amore dell'altro» ciò che si annuncia come una sola specie o un solo aspetto dell'amore. Il che dà anche un'indicazione sulla limitazione o la deformazione della nostra visione dell'amore. Che sia «dell'altro» e che non sia che questo, che l'alterità appartenga alla sua essenza, ecco ciò che va da sé.

Se ci chiedono di considerare un amore d'altra cosa che «dell'altro», pensiamo immediatamente che si tratta di «amore» in un senso derivato, insomma di un amore metaforico o confuso con altre nozioni come il «gusto» o l"«attrattiva»: così quando si parla di amore della musica, d'amore della velocità oppure, ancora più lontano, quando il verbo «amare» ha per complemento il vino, il jogging o un cantante d'opera...

Ma se questo insieme di derive, spostamenti o degradazioni non lascia alcun dubbio e bisogna dunque anche rimarcare che siamo sempre perfettamente consapevoli del loro carattere abusivo, che sappiamo sempre molto bene che cosa vuol dire amore (ovvero, che non vuole dire niente - la questione è che cosa questo «niente» voglia dire) - resta comunque da comprendere cosa

possa designare l'amore che non è «dell'altro» e che di primo acchito siamo pronti a indicare come «amore d'oggetto», per opporlo all'amore del soggetto che l'altro deve essere. L'amore d'oggetto (ci si potrebbe fermare sulla risonanza freudiana di questa espressione ed esaminare in Freud i suoi annessi e connessi - ma non è il momento) deve essere compreso a partire dall'altra provenienza della nostra eredità.

L'amore nell'Antichità non è mai amore dell'altro.

Mai la «persona» né il «soggetto» appare come ciò a cui l'amore s'indirizza e/o come ciò da cui proviene. La persona dell'amato non è «soggetto» che in un senso moderno, è «supporto» (*support*) o «subalterno» (*suppòt*) del desiderio di colui o colei che si presenta come il solo soggetto (qui nel senso d'agente) dell'amore: ossia, in realtà, soggetto del desiderio. Ora, l'oggetto di questo desiderio non è affatto oggetto nel senso in cui siamo pronti a intenderlo. Non è cosa offerta al possesso - a meno di non comprendere il «possesso» stesso in altro modo. Platone ce lo mostra bene (e sarebbe bello mostrare, in altro luogo, come questo pensiero di Platone risuoni anche già in Omero, e ancora altrove). L'eros di Platone è desiderio di un «oggetto» che si chiama «il bello». Passiamo rapidamente sul fatto che il bello comanda l'ordine che deve andare dai bei corpi alle belle anime e infine al Bello in se stesso - alla sua Idea o al suo puro elemento. Tralasciamo, ma non senza ricordare quanto questo cammino sia poco «platonico» e non consista nell'abbandonare i corpi, ma al contrario nel trarne tutta l'energia del desiderio - energia formidabile, animale e meravigliosa (si veda il Fedro) - per tenderla fino alla sfera della Bellezza in sé.

Ora, che cos'è la Bellezza? Appunto non è in un oggetto o in una forma bella, per esempio, che la possiamo cercare. E il modo in cui il desiderio stesso si rivela quando raggiunge la propria verità: cioè, la piena espansione del suo carattere divino (Eros è un dio, non dimentichiamolo). Il «divino» qui significa: l'evasione, la fuga, l'elevazione nella luce del vero. Fuga - ma fuga dall'oscurità e risalita verso la luce. La luce non è soltanto ciò che rischiara, è anche ciò che brilla: il sole stesso. Per concludere, con Platone si tratta sempre di vedere il sole.

«Il bello è lo splendore del vero»: questa formula, attribuita a Platone, non si trova da nessuna parte nei suoi scritti (neppure in Plotino, al quale, talvolta, anche la si attribuisce), ma dice bene. Il bello è il chiarore di cui il vero brilla in eccedenza alla propria verità. E" il supplemento d'essere e di potenza che irradia dal vero - dunque dal bene, da ciò che si situa epékeina tés ousias, dall'altra parte dell'ente. Ciò che è dall'altra parte dell'ente non è più ente, ma - se passo qui da Platone a Heidegger - è l'essere. Non «l'essere», non il sostantivo, ma il verbo, essere che è l'ente nel senso in cui - come Heidegger cerca di dire - lo «raccoglie» (*légein*).

Questo atto transitivo d'essere, e d'essere l'ente - molto vicino all'idea di «farlo esistere», dunque del «fare», «produrre» o meglio «creare», e tuttavia

strettamente distinto da ogni operazione - conviene qui pensarlo come desiderio. Al di là di ciò che è, si dà il desiderio che sia. E" verso questo desiderio che si tende e si volta il desiderio del bello: desiderio di tornare (di «ri»-tornare nei termini di Platone») alla provenienza stessa.

Desiderio di trasfigurarsi nello splendore originario dell'essere, nella nascita della cosa stessa (ovvero, come dice Platone, di «generare nella bellezza»).

«Trasfigurarsi» - trasferirsi, trasformarsi, come preferiamo - comporta un'espansione di sé, un'espansione e una metamorfosi dello «stesso», se si vuole, e dunque un'alterazione, ma non un'alterità.

Il desiderio non si rivolge all"«altro», si rivolge allo «stesso» e alla sua alterazione, che non ne fa un «altro», ma che lo (ri) mette al mondo (all'essere dell'ente, all'esistenza) secondo il desiderio stesso di questo mettere al mondo.

Se l'eros deve essere chiamato «amore d'oggetto» in quanto non sarebbe un amore «da soggetto a soggetto», quanto meno notiamo che questo «oggetto» non è oggetto di possesso. Non è oggetto di «godimento» nel senso giuridico e proprietario del termine. Lo è nel senso in cui godere è un'espansione dell'essere, non un'azione, né una proprietà del soggetto. Al contrario, godere altera e sposta il «soggetto» - lo rende follemente furioso, come l'amante che descrive il Fedro. Spossessamento ben più che possesso, ma spossessamento grazie al quale una verità s'illumina, una verità d'essere e non di soggetto.

Che fare di fronte al contrasto tra questo amore e quello che definisce Hegel (versione filosofica dell'amore cristiano e, probabilmente, anche spostamento dell'amore cristiano): avere in un altro il momento della propria sussistenza.?

In un senso, i due amori sono inconciliabili.

Non voglio cercare di riconciliarli in un'armonia superiore sapientemente o grossolanamente dialettizzata. Non ho nemmeno voluto favorire l'eros. Se mi sono dilungato a parlarne, è perché ci è sempre più estraneo. Paradossalmente, noi che viviamo nell'erotismo, ignoriamo l'eros, lo misconosciamo. E questo perché l'amore cristiano, o la sua versione metafisica, tende a spingerlo precisamente dal lato del supposto «oggetto» e del non meno supposto «possesso». Attraverso il discredito gettato sul possesso, l'amore d'oblazione - bisogna pur riconoscergli la più nobile denominazione cristiana - intende opporre all'appropriazione il dono, la rinuncia che si rimette all'altro nella fede e attraverso la fede, cioè nella fedeltà e attraverso la fedeltà che non è altra cosa dall'abbandono all'altro.

Sicuramente, il desiderio del bello tende verso una possibilità di captazione, di appropriazione e di fissazione attraverso il rapporto dello sguardo al visibile del chiarore. Tuttavia, come ho già detto, questo visibile è secondo in rapporto al primo brillare che solo può andare a cercarlo e che, nello stesso tempo, l'acceca.

Sicuramente, ancora, la prossimità con l'altro che è donata da e che a sua volta anche dona la fiducia (la fede) dell'abbandono è una prossimità che nessuna

luce può rischiarare, che si lascia toccare senza potersi assicurare di niente, se non dell'alterità dell'altro fino alla sua stranezza e alla sua estraneità assoluta. Tuttavia, il desiderio al quale perviene l'eros, questo desiderio d'essere illuminato e allo stesso tempo accecato dalla bellezza, non è meno un desiderio che smarrisce colui che lo incontra, e questo smarrimento è quello dell'eros, non meno privo di sicurezza e forse, per finire, non meno esposto all'alterità senza ricorso.

Ma non ci sarà «per finire». Mi guardo bene, come ho già detto, dal tentare una conciliazione. L'inconciliabilità delle due provenienze, dei due sensi o dei due atteggiamenti dell'amore - quella stessa che rende ragione senza rendere conto, se così posso dire, della proliferazione dei sensi e dei valori della parola «amore» - non deve essere soppressa. La sua contrarietà appartiene all'"«amore» e senza di essa si risolverebbe facilmente nella frenesia del desiderio, o nell'esaltazione della fede. Ma né l'una né l'altra, né la frenesia né l'esaltazione, vogliono la pacificazione - anche se tutto lo lascia credere.

Non è né la conciliazione né la contraddizione ciò di cui abbiamo bisogno. Dobbiamo pensare che le due facce dell'amore non sono né conciliabili né inconciliabili. In primo luogo, si tratta di comprendere che l'eros ignora il soggetto, la persona o il singolo, come vogliamo chiamarlo, ignora l'altro in quanto infinito in atto; ignora l'alleanza, la fedeltà (*allégeance*) e la fede. Ma non può tuttavia negarli, perché sono entrati nella storia da quando l'orizzonte della bellezza si è cancellato o smorzato - cioè l'orizzonte in generale, l'ordine delle forme, degli schemi, dei ritmi e delle figure - per lasciare spazio al senzaorizzonte, al dispiegarsi di una presenza che ci viene incontro senza concludere questo stesso incontro, se non ritraendosi nuovamente, all'infinito. «Amore» ha voluto dire: alleanza con questa venuta e questo ritrarsi dell'altro. D'altra parte, l'elezione, l'amore d'alleanza e non di desiderio, di prossimità e non di seduzione, d'abbandono e non di possesso, questo amore si è dato tutti i tratti del disprezzo per ciò che ha chiamato «concupiscenza» o «amore dei beni mortali». Ma non può, né vuole in ultima istanza, negare il desiderio come espansione dell'essere.

Può aprire ed esporre - proprio come un comandamento - l'appello al di là dell'essere e del desiderio, ma non può negare che il desiderio desideri trasfigurarsi esso stesso nell'essere a monte dell'essere, nella splendente venuta al mondo.

Si potrebbe far notare che l'elezione propone la gioia - l'abbandono nella fiducia - e l'eros il godimento - l'espansione nella meraviglia - e che tra gioire (*s'éjouir*) e godere (*jouir*) c'è solo una piccola «e». Se fosse vero, la gracilità della «e» non sopprimerebbe comunque ciò che resta inconciliabile.

Si potrebbe fare meglio: dire che l'eros non cerca in definitiva nient'altro che la bellezza dell'altro (dell'altro corpo desiderato, dell'altra anima, dell'altra Forma o Idea dell'essere in quanto desiderio). Come dice meravigliosamente Hume: «La bellezza di una persona è il suo sentimento di essere desiderata».

Ma ciò non permetterebbe tuttavia di proporre la simmetria: bellezza dell'altro/ altro della bellezza. Poiché è una falsa simmetria: l'altro della bellezza non è un'altra bellezza, ma piuttosto l'altro dalla bellezza, il rifiuto, se non il rigetto, della bellezza. Bisogna restare all'inconciliabilità, che è il cuore dell'amore. Ciò che nominiamo in questo modo non può che essere teso tra desiderio e abbandono, tra stesso e altro, tra oblazione e possesso, tra un amore che si fa e un amore che si riceve, e per finire, con una dissociazione più intima, più pericolosa, più falsa ancora ma che non può che appartenere all'inconciliazione, tra un corpo che gode e un'anima che gioisce.

Tuttavia, senza questa inconciliazione, l'amore non sarebbe che concordia - concordia che è estranea al desiderio come alla gioia - oppure si limiterebbe a uno degli aspetti (cosa che forse succede solo al limite).

Non è sufficiente dunque irritarci e inquietarci davanti all'apparente oblio dell'amore di cui testimonierebbe un mondo in cui il desiderio sembra divenire obbligo igienico e risorsa commerciale, mentre l'abbandono sembra dover essere ridotto a smarrimenti romantici o mistici, in ultima istanza mortiferi.

Cosa ne sappiamo noi? E se la supposta «liberazione» dei costumi, che certo non libera nel senso di un'epopea dell'emancipazione umana, dovesse finire per esigere un'attenzione rinnovata a un desiderio e a un godimento di cui diventa presto evidente che li si degrada e li si perde se si tenta di afferrarli antropologicamente (in maniera psicologica e tecnico- spettacolare, come nelle riviste di ricette di seduzione, orgasmo e trasgressione)?

Osservando i giovani d'oggi, mi sembra alle volte di cogliere che stiano precisamente superando questa liberazione irrisoria, e questo non può essere che per scoprire in maniera del tutto nuova l'energia del desiderio, così come il prezzo dell'inestimabile.

Sicuramente, questo può avvenire anche per rivolgersi sia verso estasi di paccottiglia sia verso l'economia ben concepita della coppia che gestisce i propri interessi di ogni sorta. Ma anche qui il limite si mostra presto. La prudenza delle coppie contemporanee dipende forse da una diffidenza nei confronti dell'amalgama dell'amore e della gestione sociale che ha soffocato il matrimonio tra la fedeltà giurata e il desiderio misconosciuto.

Questa prudenza potrebbe dunque essere capace di ridare vita tanto alla fedeltà quanto al desiderio, sotto forme che restano da inventare.

Dall'altro lato, la pretesa tecnicità del sesso potrebbe anche mettere in luce, allo stesso tempo, la verità amorosa dell'oscenità e la miseria dei supposti «mezzi» quando non è dato il «fine», il cui nome può essere oggi come ieri il nome della bellezza - non meno che il nome dell'altro, dell'altro mescolato allo stesso.

Non faccio che abbozzare molto vagamente delle ipotesi che sono appena tali. Non voglio dedicarmi a fare delle proiezioni. Una sola cosa importa: se

l'amore ci sembra oggi in pericolo di perdersi, bisogna cominciare con il chiederci da dove veniva ieri, come l'abbiamo ricevuto e come chiede di essere. Impareremo allora come attenderlo domani e dopodomani - oppure, perché no? apprenderemo che è già qui, inestimabile - ancora inestimato.

Domanda dal pubblico Lei ha detto che oggi non si conosce l'eros. Secondo me oggi si ignorano anche il legame e la conoscenza dell'altro.

Non abbiamo ancora compreso che la nostra identità è costruita attraverso altro. L'io si costruisce attraverso la società, la comunità e l'altro.

Questo è il senso che dobbiamo scoprire, da un lato, e l'eros, dall'altro, per andare verso una conoscenza completa dell'amore, evitando gli smarrimenti che oggi viviamo nella coppia, a causa di interessi particolari che ci portano a dimenticare il senso della comunità. Nancy Ci sono molte cose che meriterebbero di essere riprese e non credo di poter rispondere a tutto. Ma quando lei dice che ignoriamo il senso dell'altro perché siamo fatti dall'altro e dalla società e poi, lei dice, dalla comunità, credo che si debba distinguere l'influenza della società sull'individuo, cioè i rapporti che restano nell'ambito dell'esteriorità, da ciò che l'altro fa, non direi in me (perché il me è sempre ben poca cosa, fragile), ma ciò che l'altro fa nello stesso, come l'alterità è dentro lo stesso. Mentre «comunità» è una parola molto difficile che può ricoprire pensieri antinomici. Se la comunità è pensata come preesistenza di una forma di essere comune, di sostanza comune in cui il soggetto sarebbe immerso, allora sarei tentato di dire che l'amore, l'amore comunitario, diventerebbe semplicemente la proprietà agglutinante di questa comunità, e non so se possiamo chiamarlo amore.

Direi che l'idea stessa di comunità va pensata nel rapporto degli altri tra loro. E d'altronde questo richiede un qualcosa di cui non ho volutamente parlato, ma che rientra in quanto ho detto della politica, cioè dovremmo interrogarci nuovamente su che cosa ne sia dell'eros nel rapporto sociale collettivo. Sapete che Freud provava grandi difficoltà ad arrivare a sapere che cosa c'è nel rapporto sociale di quella che chiamava libido e di quella che definiva, con un altro nome, l'identificazione, che non sarebbe libidinale.

A questo proposito, confessava di non riuscire ad arrivare a risultati consistenti. È una questione difficile a cui non ho voluto rispondere perché non so rispondere. Credo che sia un interrogativo su cui si dovrà lavorare. Che cosa c'è di libidinale nella collettività, che non si riassuma nel desiderio di obbedire o di essere comandato?

Fino a che punto possiamo accontentarci di denunciare la servitù volontaria, senza chiederci quale altro motivo affettivo ci porti a convivere?

Credo che sia un grosso interrogativo, come è una grossa questione chiedersi che cosa fa nella società, socialmente (o forse dovremmo dire nella comunità), l'amore che si definisce privato. Si pensa sempre che una coppia (dato che è la coppia che rappresenta sempre l'amore privato) che si ama sia un affare

privato.

Una semplice riflessione basta a far pensare che non è vero, perché quando una coppia si ama, anche se nasconde il suo amore, lascia trasparire qualcosa. Dato che nella maggior parte dei casi non lo nasconde, qualcosa dell'amore detto «privato» si trova esposto sulla pubblica piazza. Cosa ci piace tanto delle foto degli innamorati? Le immagini degli innamorati che si baciano sulle panchine pubbliche non casualmente ci dicono qualcosa. Dicono qualcosa al nostro senso della pubblicità dell'amore privato. Ci inviano qualcosa del senso che si trova nel rapporto d'amore, che si mostra come rapporto di desiderio. Ma penso che questi interrogativi siano appena nati, recenti, e che ci spingano a spostare tutte le nostre categorie di «pubblico», di «privato», e addirittura a rielaborare le nostre idee di condivisione tra eros e abbandono all'altro.

Torino, 24 settembre 2008